

Robes colorées et cornes déformées Les pasteurs est-africains et leurs boeufs de parade

Robert Hazel

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015485ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015485ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hazel, R. (1997). Robes colorées et cornes déformées : les pasteurs est-africains et leurs boeufs de parade. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 67–85.
<https://doi.org/10.7202/015485ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

Robes colorées et cornes déformées. Les pasteurs est-africains et leurs boeufs de parade

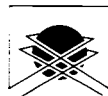
Chez nombre d'ethnies agropastorales du sud du Soudan, dont les Nuer et Dinka, tout jeune homme s'identifiait à un « boeuf de parade ». Le phénomène a intrigué divers ethnologues qui l'ont vu, avant tout, comme un aspect d'un système culturel déterminé. L'approche comparative a le mérite de faire ressortir les composantes, pour ainsi dire, transculturelles du phénomène. Par exemple, on choisissait un animal en fonction de la couleur de sa robe. La couleur était un levier si puissant de différenciation sociale que l'ensemble des hommes d'une communauté reproduisait la palette complète des couleurs bovines. En neutralisant le dispositif d'agression d'un bovin par ailleurs déjà castré, la déformation des cornes venait élargir l'écart entre le boeuf et le taureau, agressif et reproducteur. Comme ils se consacraient, pour l'essentiel, à l'élevage et à la guerre, les jeunes hommes étaient aux femmes ce que les boeufs étaient aux vaches. Le boeuf favori était le plus magnifique des bovins en raison notamment des soins auxquels il avait droit. En chantant ses louanges, son maître célébrait en vérité sa propre jeunesse, sa force physique et sa personnalité. Tous les boeufs favoris faisaient les frais de festins dont les guerriers sortaient aussi majestueux que des boeufs de parade. Evans-Pritchard s'expliquait mal ces agapes, lui qui insistait sur le rôle quasi sacré du bétail. Ces festins profanes n'en jettent pas moins un nouvel éclairage sur les rites sacrificiels, eux aussi exclusivement masculins, des hommes mariés.

Mots clés : Hazel, boeuf, virilité, pastoralisme, systèmes symboliques, Afrique de l'Est

ROBES COLORÉES ET CORNES DÉFORMÉES

Les pasteurs est-africains et leurs bœufs de parade¹

Robert Hazel



L'intérêt pour le « bœuf de parade », composante du « complexe pastoral est-africain », remonte à cette observation des Seligman (1932) selon laquelle les Dinka du Soudan « s'identifiaient » à leurs animaux favoris². On doit à Evans-Pritchard (1940 : 37) l'une des descriptions les plus expressives parmi celles qui concernent l'attachement profond des pasteurs est-africains envers ce que les Nuer appelaient le « bœuf parfait », *dil thak* (*ibid.* 1953 : 183).

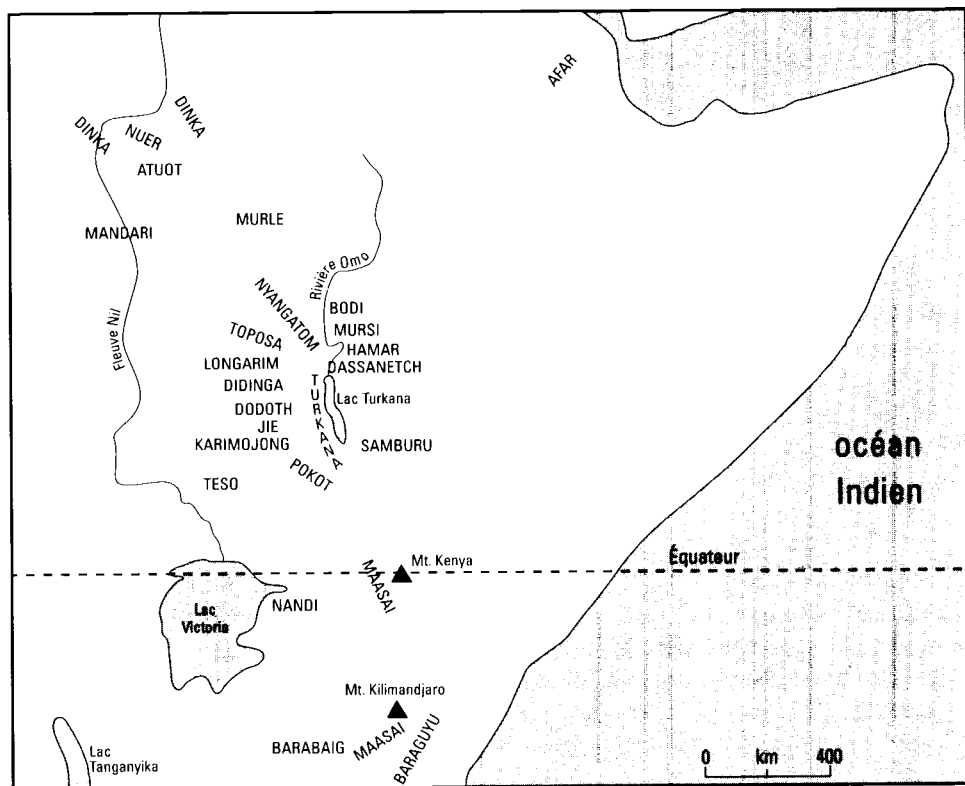
Le scénario se répétait chez plusieurs ethnies du Soudan méridional, de l'Ouganda et de certaines parties voisines du Kenya et de l'Éthiopie. Au *dil thak* nuer correspondaient, par exemple, l'*emong ngolo aminat*, « bœuf bien-aimé » des Karimojong (Dyson-Hudson 1966 : 100), l'*emong lo-duwarit*, « bœuf favori » des Turkana (Ohta 1987), le *kiwianghit* des Pokot (Brown 1990), le *morare* des Bodi (Fukui 1979), l'*erra* des Hamar (Lydall et Strecker 1979, tome 2 : 105), le *sönö* des Mandari (Buxton 1973 : 7), etc. Chez les Dinka, « le riche vocabulaire à propos des bovins [...] se rapporte premièrement aux bœufs » (Lienhardt 1961 : 10). Selon Kronenberg (1961 : 259), « avec sa charge émotive, le concept du bœuf favori exprime la non-utilité économique des bovins ».

Les analystes ont abordé le phénomène du bœuf de parade sous l'angle du système culturel qu'ils connaissaient le mieux, sans chercher à savoir ce que l'on pourrait apprendre de la commune nature de ses différentes manifestations en les comparant les unes aux autres. Cet essai combine trois démarches : une exploration comparative de la littérature ethnographique disponible ; un examen critique des hypothèses déjà émises par les analystes ; enfin, un nouvel effort d'interprétation et de synthèse en vue de saisir pourquoi les hommes, au premier chef les jeunes hommes, s'identifient à leurs bœufs favoris. L'approche comparative trouve ici un terrain propice, puisque les cultures pastorales est-africaines auxquelles elle s'intéresse dérivent de systèmes culturels historiquement interreliés.

Pour situer les choses, des abréviations seront utilisées dans le cours de l'exposé : SS pour le sud du Soudan ; SES pour le sud-est du Soudan ; SOÉ pour

1. L'auteur remercie le professeur Jean-Claude Muller, du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, pour ses conseils aussi bien que pour ses encouragements. Il remercie également Paul Sauvageau qui a bien voulu lire et commenter toutes les versions préliminaires de cette étude. Les opinions émises par l'auteur n'engagent que lui-même.
2. Principalement anglophones, les analystes du bœuf de parade ont désigné celui-ci de diverses manières : *bell-ox*, *name-ox*, *dance-ox*, *display-ox* ou encore *favorite beast*.

Carte 1
Situation des peuples étudiés



le sud-ouest de l'Éthiopie ; NEO pour le nord-est de l'Ouganda ; OK pour l'ouest du Kenya ; et NOK pour le nord-ouest du Kenya. Chevauchant les frontières, les Dassanetch et les Pokot seront identifiés au SOÉ et à l'OK respectivement.

Le phénomène du bœuf de parade (PBP) n'était pas universel en milieu pastoral est-africain. Mieux connus que bien des groupes d'éleveurs cités dans cette étude, les Maasai du Kenya et de Tanzanie, par exemple, ignoraient tout du PBP. Faire parader ses animaux et vanter leur beauté était considéré chez eux comme des comportements « vulgaires » (Jacobs 1965a : 147).

Délimitation du phénomène

1. Les animaux favoris sont le plus souvent des bœufs. La plupart des veaux mâles étant castrés, il y avait une ample réserve de candidats potentiels. Les animaux favoris pouvaient aussi être des taureaux, comme chez les Longarim du SES (Kronenberg 1961), des vaches, comme chez les Bodi du SOÉ — mais celles-ci n'étaient pas aussi prisées que les bœufs (Fukui 1979 : 157-158) — ou des boucs

castrés, comme chez les Pokot du NOK (Brown 1990). Pour les Mandari du SS, le bœuf de parade ne fait pas partie du règne animal : il est assimilé à une personne (Buxton 1973 : 8, 10).

2. Les femmes avaient chez certains groupes la possibilité de détenir un bœuf de parade³. Toutefois, en général, le PBP était associé aux hommes, surtout jeunes. Parmi les ethnies couvertes par cette étude, tous les jeunes hommes possédaient un animal favori.

Chez la plupart de ces groupes, le lien entre un individu et son bœuf favori s'établit à l'adolescence au moment où le jeune homme subit le rite d'initiation ou encore lorsqu'il démontre par une prouesse de chasse ou de guerre qu'il est devenu adulte. Néanmoins, chez les Karimojong du NEO et les Bodi du SOÉ, le tout premier bœuf favori est offert par un homme à son fils encore enfant. Partout, la relation avec le bœuf se fait prépondérante au moment où les jeunes hommes se constituent en classe d'âge.

3. L'animal favori est décoré par son propriétaire, d'où l'expression « bœuf-à-cloche » (*bell-ox*). Son maître compose des chansons qui vantent sa beauté, la couleur et les motifs de sa robe, la forme de ses cornes, sa démarche, etc. (Driberg 1930 : 131-133, Deng 1971 : 81-83).

4. Les éleveurs font grand cas des cornes de leurs bovins, mais ils admirent plus encore les animaux aux cornes déformées, allant jusqu'à modifier artificiellement la forme de celles-ci suivant l'un des modèles culturellement appréciés. La déformation s'effectue après la castration de l'animal, qui intervient à l'âge de deux ans environ. L'homme imite avec ses bras la forme des cornes de son bœuf en dansant⁴.

5. On donne à l'animal un nom se référant à la couleur ou aux couleurs et motifs de sa robe. Le propriétaire reprend pour lui-même le « nom-de-couleur » (*color-name*) de son bœuf favori (par exemple, Evans-Pritchard 1953a : 184). Certains observateurs ont utilisé les termes « bœuf donneur-de-nom » (*name-ox*) pour désigner le bœuf favori. Dans les ethnies Karimojong, Jie, Dodoth et Turkana du NEO et du NOK, le nom bovin d'une personne est formulé comme suit : « Père (ou maître) d'un bœuf de telle ou telle couleur ». Lorsque l'animal meurt, son maître attristé recherche aussitôt une bête répondant aux mêmes caractéristiques. Il est inconvenant de refuser de donner le taurillon réclamé. Une alliance s'établit entre demandeur et fournisseur.

6. Enfin, alors qu'il est encore en bonne condition, l'animal favori est abattu, dépecé, rôti et consommé. Il n'est pas bon qu'il devienne trop faible ou qu'il meure de vieillesse. Ce sont les pairs, donc les camarades de classe d'âge, qui réclament le bœuf à son maître. Ils se chargent de le tuer et d'ingurgiter sa chair, tout en faisant l'éloge de son propriétaire.

3. Ce qui était le cas chez les Bodi du SOÉ. Mais Fukui (1979 : 166) mentionne que « les jeunes femmes ne démontrent pas la même détermination à avoir leur propre *morare* ».

4. Les fouilles archéologiques effectuées en Égypte et en Nubie semblent indiquer que la déformation des cornes est une pratique millénaire (Brown 1990 : 64).

Les aspects relevés ici sont les principaux éléments du PBP tels qu'il se présentait à l'échelle de l'aire délimitée plus haut⁵.

Couleurs et différenciation sociale

Alors que les Seligman (1932 : 169) recourent au concept d'« identification psychologique » pour traduire les rapports que les Dinka avaient avec leurs bœufs favoris, Evans-Pritchard (1953a : 185) parle, à propos des Nuer, d'« identification morale » avec « l'idée du bœuf ».

D'autres auteurs sont toutefois plus précis. Pour Lienhardt (1961 : 13), le jeune homme dinka « devient en quelque sorte identifié à un bœuf d'une couleur particulière ». Ohta (1987 : 13) fait le même constat pour les Turkana (NOK), ajoutant qu'il y aurait un lien entre les rapports d'identification des hommes aux bœufs et la préservation d'une grande diversité de couleurs dans les robes des bovins. Et Almagor (1972 : 86) observe que s'enquérir de l'identité d'un homme revient, en pays dassanetch (SOÉ), à lui demander sa couleur.

La référence à la couleur, à l'agencement des couleurs sur la robe de l'animal est un ingrédient essentiel du PBP. Dans la zone étudiée, les couleurs étaient souvent utilisées comme caractères distinctifs pour des clans, des groupes territoriaux, des classes d'âge, etc. Se référant à une légende, les Turkana du NOK se définissent, par exemple, comme les « Gens du taureau gris » (Lamphear 1988). Les peuples pastoraux d'Afrique orientale utilisaient le large éventail des couleurs et des configurations de couleurs de leurs bovins comme système de référence pour décrire les objets naturels (Tornay 1973, 1978 ; Turton 1980). Le nom d'un agencement de couleurs bovines fait aussi référence à une espèce d'oiseau, à une sorte de plante, etc.⁶

En vérité, l'association des jeunes hommes à des couleurs bovines était un puissant levier d'individualisation à un moment de leur vie ; après avoir été affectés sans merci au service des hommes adultes et des animaux, ils affirmaient leur individualité. Les noms bovins (*ox-names*) que les Atuot du SS inventaient

5. En outre, les correspondances entre les mutilations corporelles que les hommes s'imposent et celles qu'ils infligent à leurs bœufs favoris sont un autre aspect du PBP. En effet, chez la plupart des peuples considérés dans cette étude, y compris les Nuer (Evans-Pritchard 1956 : 293), les pectoraux, l'épaule ou le bras du guerrier triomphant sont scarifiés après la suppression d'un ennemi ou d'une bête féroce. Les Karimojong, Dodoth, Turkana, Pokot et Bodi font en plus une encoche à l'une des oreilles de leurs bœufs.

6. Comme Turton (1980 : 334) l'explique, « [...] despite the fact that the Mursi use no color names which are not cattle-color names, it is manifestly not the case that their undoubted "interest" in cattle has led them to divide the spectrum in a way which is unique to themselves. What they have done is use the *differences* between cattle colors and configurations to stand for the differences between universally recognized categories of color and pattern » (l'auteur souligne). Voir aussi à ce propos Lienhardt 1961 : 12-13. La grille des couleurs bovines était un aspect de ce qu'Evans-Pritchard (1940 : 19) a appelé l'« idiome bovin », une expression qui fut reprise par d'autres (Kronenberg et Kronenberg 1972).

pour eux-mêmes étaient si distinctifs qu'« il serait impensable que deux individus aient le même nom bovin, comme il n'est pas possible que deux individus aient la même "personnalité" » (Burton 1987 : 129-130). La célébration de la personnalité passait aussi par la composition et l'interprétation de chansons bovines (*ox-songs*) dans lesquelles on vantait les attributs — chromatiques et autres — de son bœuf favori (Gourlay 1972 : 253, Burton 1987 : 117-118). L'on pouvait devenir une célébrité du seul fait de la popularité exceptionnelle d'une chanson bovine de son cru (Péristiany 1951 : 201).

L'attribution des couleurs bovines se faisait suivant diverses modalités. Chez les Bodi (SOÉ), les nourrissons héritaient de la couleur du bœuf favori de leurs parrains, qui les renommaient en s'inspirant de leurs propres noms bovins : l'enfant recevait alors de son propre père un collier dont les couleurs correspondaient aux attributs du bœuf favori de son parrain (Fukui : 163). Non loin de là, le garçon dassanetch choisit lui-même, parmi les quelques bêtes dont il est déjà propriétaire, celle qui va lui servir de « bœuf prête-couleur » (*color-ox*), le seul critère étant que la couleur soit distincte de celle du père (Almagor : 54-55).

Chez les Jie du NEO, les couleurs étaient transmises par les hommes de la génération des grands-parents (Gulliver 1952), suivant un principe d'équivalence des générations alternées. Leurs alliés turkana, où un jeune homme évitait avec soin d'avoir la même couleur qu'un frère ou demi-frère (Ohta 1987 : 14), sous-crimaient au même principe. À noter que, contrairement à ce que l'on pourrait attendre d'un peuple vivant principalement d'élevage, le Turkana sélectionnait aussi son taureau reproducteur en fonction de la couleur — et non d'après les performances laitières de la mère! — de manière à augmenter les chances d'avoir des rejets de sa couleur préférée (Ohta 1987). Enfin, l'attribution des couleurs se déroulait comme suit chez les Dinka du SS :

[A man] is allocated a color pattern [kit] according to the seniority of his mother and a known hierarchy of color patterns. The eldest son of the first wife gets the most senior color pattern. When a calf is born from a cow belonging to any member of the family [...], the son whose color pattern it bears will claim it.

Deng 1971 : 274

Bref, en s'associant à une couleur bovine, chacun manifestait sa différence par rapport à ses frères, à ses parents masculins, à ses camarades de classe d'âge. En conséquence, la société des hommes apparaissait comme un calque du système des couleurs bovines.

De l'identification à la compensation

Moins attentif à la dimension chromatique, Gourlay (1972) rejette la notion d'identification. Après avoir analysé plus de 200 chansons bovines des Karimojong, il conclut que « la relation la plus commune entre le bœuf et son chantre se résume tout simplement à celle d'un animal à son propriétaire » (*ibid.* : 248). Il ne voit aucune confusion des identités, sachant que l'homme se désigne comme le « père » ou le « maître » (*apa*) d'un bœuf de telle ou telle couleur.

Le jeune homme karimojong est confiné dans une situation de célibat prolongé, pendant que son père et ses oncles paternels, qui conservent presque indéfiniment la maîtrise des troupeaux familiaux, se marient et se remarient, aliénant des dizaines de bovins comme prestations matrimoniales en échange de jeunes épouses. En conséquence,

[...] the relations between a man and his personal ox [...] appear to embody compensatory mechanisms necessary for social adaptation and survival. In terms of the individual, they provide release from those psychic tensions which might otherwise seek a disruptive outlet ; in terms of society, they enable life to proceed without impairment of accepted regulatory norms.

Gourlay 1972 : 251

Deng (1972 : 86) formule un commentaire analogue sur les Dinka du SS.

La thèse de Gourlay selon laquelle il n'y a pas d'identification entre homme et animal n'est pas corroborée par d'autres ethnologues, notamment par Kronenberg et Kronenberg (1972 : 73), malgré le fait qu'en pays didinga (SES), l'homme se disait aussi « père » de l'animal. De même, « dans beaucoup de chansons [dinka], on ne parvient à départager les éloges faits aux bœufs de ceux adressés aux hommes que si l'on connaît le contexte particulier dans lequel les chansons ont été composées » (Lienhardt 1961 : 19).

Quant à la thèse de la compensation, elle n'est pas facilement transposable chez les Dassanetch (SOÉ) où, à l'encontre de la plupart des communautés tribales touchées par le PBP, les jeunes hommes non mariés étaient habituellement des propriétaires de bovins, la coutume leur interdisant seulement de posséder un taureau (Almagor 1972 : 83). Malgré tout, les garçons et jeunes hommes dassanetch étaient très portés sur les bœufs de parade.

Masculinité et narcissisme

Les bœufs se distinguent des taureaux par leur apparence physique. Ils sont gras et bien conformés. Comme les Karimojong du NEO (Gourlay 1972 : 252), les Nuer admiraient la taille, l'embonpoint et la beauté des bœufs (Evans-Pritchard 1940 : 27). Par contraste, les taureaux n'avaient qu'un « intérêt utilitaire » (Evans-Pritchard 1953a : 185). Castrés, les bœufs sont portés « vers les humains » plutôt que « vers les vaches » (Buxton 1973 : 8). Aux antipodes de l'irritabilité des taureaux, la placidité des bœufs était à l'image de l'esprit d'entraide et de « l'éthique de l'égalité » (Almagor 1978) qui devait prévaloir en tout temps entre jeunes hommes de même classe d'âge.

La fascination des hommes envers les bœufs renvoyait sans doute au comportement qui sous-tendait les traits physiques distinctifs de l'animal. En effet, la majesté du bœuf était assurément comprise comme suit : parce qu'il se ménage en ne dissipant pas ses énergies à féconder les femelles, le bœuf surpasse le taureau en taille comme en force physique.

Dans la vingtaine ou la jeune trentaine, les hommes portés à s'identifier aux bœufs de parade se démarquaient de leurs aînés par leur force, leur courage, leur endurance et leurs ardeurs guerrières. Ils étaient du reste culturellement poussés à

afficher leur force et leur beauté (Ryle 1982 : 96). Non contents de décorer leurs bœufs favoris, ils affectionnaient eux-mêmes les colliers et bracelets perlés offerts en cadeaux par des jeunes filles. Qui plus est, chez les Dinka du SS, les jeunes hommes avaient l'habitude de ne rien faire d'autre que de se gorger de viande durant des semaines dans les campements pastoraux, alors que le reste de la communauté vaquait aux travaux agricoles. Au sortir de leur retraite indolente (*toic*), ils « faisaient grande impression » sur la communauté qui les percevait comme « séduisants parce que bien en chair et plus corpulents » (Deng 1972 : 86). Ils étaient alors tout à fait à l'image de leurs bœufs bien-aimés (Ryle 1982 : 140). En vantant la beauté et la force de ces bêtes, c'est eux-mêmes, à vrai dire, qu'ils adulaient (Burton 1987 : 117).

Fort significatif est le fait que, chez les Jie du NEO, les bœufs de parade demeuraient en permanence dans les campements pastoraux (Gulliver 1952 : 72), loin des villages où vivaient les femmes et les filles. En outre, celles-ci allaient rarement dans ces campements (Gulliver 1955 : 40). La vie dans les campements pastoraux des Karimojong, voisins des Jie, est inconfortable et dangereuse : invisibles durant les pluies, les filles et les femmes rendent visite aux hommes lorsque la saison sèche est bien amorcée, chacune apportant alors avec elle une cruche de bière « pour assurer sa bienvenue » (Dyson-Hudson 1960 : 53-54). Le campement pastoral est « un univers largement masculin », où les femmes sont admises « de mauvais gré » (Dyson-Hudson 1966 : 34).

Chez les ethnies agropastorales qui nous concernent, les jeunes hommes avaient la responsabilité de protéger et de conduire les troupeaux à partir de campements plus ou moins éloignés des villages de culture. Ceux des Mursi (SOÉ) reposaient, selon Turton (1978 : 108), sur quelques « illusions », dont « la viabilité d'une économie purement pastorale » et « l'autosuffisance d'une société entièrement masculine ». Au nord du pays dinka, à la marge de l'Afrique de l'Est pastorale, vivent les Nuba, une population montagnarde principalement agricole où, pourtant, des hommes nouvellement mariés passaient la plupart de leur temps, de nuit comme de jour, dans les campements pastoraux, donc à l'écart de leurs jeunes épouses (Nadel 1947 : 230, 300). Certains hommes plus âgés dormaient volontiers dans les camps de bétail, où ils s'enduisaient le corps de cendres pour « prendre des forces » (*ibid.* : 300). Selon Nadel, « l'attachement sentimental à la vie de campement et à la compagnie masculine » et la « soumission récalcitrante au mariage et à la vie adulte en général » étaient dus à « une peur de l'activité sexuelle vue comme destructrice de virilité » (*ibid.*)⁷.

Certes, les campements pastoraux répondaient à des exigences propres à une économie pastorale, encore que, dans certaines parties du pays nuer, les hommes avaient l'habitude de se réfugier saisonnièrement dans des campements pastoraux uniquement pour suivre la « coutume » (Evans-Pritchard 1938 : 70). Une anthropologie marxisante y verrait, de son côté, une stratégie des aînés pour éloigner les célibataires des femmes et des filles. Mais tout indique que les campements pastoraux répondaient à des impératifs moraux liés à une certaine définition de la virilité.

7. Les Nuer s'interdisaient tout rapport sexuel durant un raid (Evans-Pritchard 1940 : 129).

La polarité ambivalente du bœuf

Dans la zone qui nous concerne, les rites d'initiation masculine prenaient diverses formes : de la scarification frontale des Nuer et des Dinka au transpercement du bœuf sacrificiel mis en scène par les Karimojong, Jie, Turkana et autres, en passant par la flagellation des jeunes Didinga ou Hamar. Les initiés étaient normalement des hommes de 15 à 25 ans. En vertu du rite, le « garçon » devenait un « homme » qui rejoignait les rangs d'une classe d'âge formée de pairs.

En pays nuer, le jeune homme recevait après l'épreuve initiatique une impressionnante lance de guerre (Evans-Pritchard 1936 : 256). Le nouvel initié obtenait en plus le privilège de parader avec un bœuf. Selon un analyste des Nuer, « les attributs de la masculinité adulte sont concentrés dans ces deux objets symboliques » que sont la lance et le bœuf (Beidelman 1966 : 458). Étant à la fois l'instrument de la guerre et l'arme sacrificielle, « la lance représente la masculinité », avait lui-même noté Evans-Pritchard (1953b : 8), qui avait déjà remarqué « le réel attachement sentimental du Nuer envers sa lance, comme si celle-ci était un être animé et non pas purement et simplement une arme » (1936 : 256)⁸.

Chez bien des groupes du SES, du NEO et du NOK — notamment les Karimojong, Jie, Turkana, etc. — la lance brandie par le candidat à l'initiation servait à immoler un bœuf d'un unique et puissant coup au cœur (Dyson-Hudson 1963 : 365, Gulliver 1953 : 153). Un épisode de l'ethnographie karimojong permet d'établir un lien significatif entre le transpercement du bœuf et la maturité physique masculine. La fille poussait un cri quand un jeune homme entrait la première fois dans sa petite case de nuit. Les parents accouraient pour vérifier ses intentions : « Where he is obviously serious the old men will say he should prove he is big enough to sleep with girls ; they suggest he spears something to show it, namely an ox they will be pleased to eat » (Dyson-Hudson 1958 : 175). Le transpercement du bœuf aurait pu se présenter comme une épreuve de virilité si le bœuf sacrificiel était apparu, au plan imaginaire, sous les traits d'une créature terrifiante, comme dans la mythologie méditerranéenne antique. Mais la documentation ethnographique sur les pasteurs est-africains donne peu d'indications concluantes en ce sens⁹.

Certes les bœufs n'hésitent pas à repousser les hyènes, mais la charge sanglante, aux dépens d'un pâtre, décrite par Lydall et Strecker (1979, tome 1 : 120) met en scène un taureau, non un bœuf. Comme l'observe Lienhardt (1961 : 20) pour les Dinka du SS : « In personal display men are linguistically identified with oxen, which are primarily of aesthetic interest ; but in fighting, and in relation to

8. À comparer avec ce passage de Saitoti (1980 : 112) sur « une possession extrêmement précieuse » des Maasai du Kenya et de Tanzanie : « Les guerriers éprouvent pour leurs lances une confiance teintée d'adoration [...]. Le guerrier enduit sa lance de graisse animale et la polit souvent pour l'empêcher de rouiller [et pour qu'elle soit éclatante au soleil]. Toute la journée, il la gardera à la main ou la plantera dans le sol, pointe en l'air, à ses côtés ».

9. À titre comparatif, les éleveurs peuls d'Afrique de l'Ouest perçoivent leurs bovins comme des animaux dangereux (Lott et Hart 1977).

their women, they are thought of as bulls [...] and in many songs warriors attribute to themselves the strength, aggressiveness, and sexual potency of bulls [...] ».

Si le bœuf était, comme la lance, un pur emblème de virilité, l'homologie que l'ethnographie karimojong laisse voir entre les équations lance-bœuf-sacrifice et jeune homme-fille-rapport sexuel serait un non-sens. Le fait que le bœuf, y compris le bœuf de parade, soit « bon à transpercer » vient diluer sa polarité masculine.

Les connotations féminines du bœuf ressortent à propos des Pokot, voisins méridionaux des Karimojong, où l'on consacrait beaucoup de temps à dresser son animal favori pour qu'il devienne « bon et doux » (Brown 1980 : 60-61). Le jeune homme considérait même son bœuf comme une « amie » (*ibid.*). Il semblerait, en somme, que l'attachement émotif au bœuf préfigurait les rapports amoureux que les jeunes hommes, en leurs qualités de pâtre et de guerrier, ne pouvaient pas entretenir avec les femmes. On devine ici un rapport de compensation sensiblement différent de celui postulé par Gourlay, qui voit le bœuf comme un substitut pour le troupeau que le guerrier n'a pas le droit de posséder, et pour l'enfant qu'il n'est pas autorisé à engendrer.

Castration métaphorique

Les Turkana du NOK avaient sur la forme des cornes de leurs bovins des conceptions pratiques, préférant les cornes incurvées aux cornes droites qui ont l'inconvénient de se prendre dans les broussailles (Gulliver 1951 : 28). Néanmoins, robes de couleurs mises à part, les regards admirateurs des éleveurs se portaient vers les cornes de leurs bovins¹⁰.

Les cornes déformées des bœufs de parade suscitaient, quant à elles, un engouement particulier. Contrairement aux taureaux, aux vaches et aux autres bœufs, les bœufs de parade avaient, en effet, le privilège douloureux de se faire déformer les cornes suivant l'un ou l'autre des modèles culturellement appréciés. Par exemple, les cornes étaient incisées ou percutées à la base de telle manière que les pointes finissaient par se toucher au-dessus de la tête de l'animal. Des 18 types de déformation connus des Turkana, 14 se présentent occasionnellement à l'état naturel, suivant les observations d'Ohta (1987 : 17). Cela était le cas, entre autres, du modèle dit *kamar*, caractérisé par une corne pointant vers le bas et l'avant, et l'autre vers le haut et l'arrière. Ce modèle, fût-il réalisé artificiellement ou naturellement, était très populaire parmi les Nandi (Huntingford 1950 : 38) et les Pokot de l'OK (Beech 1911 : 8, Brown 1990 : 61)¹¹.

10. À titre comparatif, selon Jacobs (1965b : 158), les Maasai du Kenya et de Tanzanie préféraient les bovins à cornes courtes pour les mêmes raisons pratiques. Mais un auteur maasai, Saitoti (1980 : 251), affirme au contraire que « les cornes élancées et harmonieusement découpées sont appréciées par tous ».

11. À titre comparatif, les Barabaig du nord-ouest de la Tanzanie n'adhéraient pas au PBP ni ne déformaient les cornes de leurs bovins. Néanmoins, rapporte Klima (1970 : 27), « one of the most cherished bulls a man can own is one with one horn pointing forward and one pointing backwards. An owner of such an animal can boast about it during the singing rivalry that takes place as part of the beer-drinks in various Barabaig ritual situations ».

Si la déformation des cornes apparaît comme un calque des erreurs de la nature, on peut s'interroger sur le pourquoi de ces déformations. Le processus de différenciation sociale fournit, à notre avis, un premier élément de réponse. Le choix des déformations était, en effet, laissé aux goûts de chaque homme. Bien que plus restreint que la palette des couleurs bovines, l'éventail des possibilités permettait à chacun d'exprimer sa personnalité.

En second lieu, force est de constater que la déformation des cornes vient renchéir sur la castration. Un nombre excessif de reproducteurs trouble la quiétude des troupeaux. Les tendances agressives du taurillon sont largement entamées par la castration (Buxton 1973 : 7-8, Ohta 1987 : 5). Or, déformer les cornes revient à neutraliser au moins en partie le dispositif d'agression de l'animal castré. Il est évident, en somme, que la castration et la déformation des cornes approfondissent la différence entre les bœufs favoris et les taureaux, reconnus pour charger constamment leurs rivaux en braquant vers eux leurs redoutables cornes.

La logique de l'identification entre l'homme et son bœuf est évidente dans le fait qu'un Nuer qui déviait vers le bas la corne gauche de son bœuf favori rendait aussi son propre bras gauche impotent au moyen d'une série de bracelets très contraignants (Evans-Pritchard 1953b : 6-7)¹² ; elle autorise à formuler la question suivante : quelles transformations les jeunes hommes nuer et autres s'administraient-ils symboliquement en castrant leurs animaux favoris et en déformant leurs cornes à des fins soi-disant esthétiques ?

Notant que les taureaux sont identifiés à l'autorité et à la virilité parmi les Karimojong, Gourlay fait remarquer (1972 : 252) qu'un jeune homme ne saurait être le maître d'un « animal possédant des attributs qui lui sont refusés ». Seule une bête de « moindre » virilité, telle qu'un bovin castré, convient à des célibataires. L'analyste suggère même un parallèle entre l'émasculatation des animaux favoris et la neutralisation sexuelle temporaire de leurs propriétaires.

L'un des messages implicites de l'admiration que les jeunes hommes avaient pour leurs bœufs favoris, semble-t-il, était le prix qu'ils attachaient à une forme de virilité non sexuelle, à savoir la virilité juvénile centrée sur « l'autosuffisance masculine ». Il y avait chez les Karimojong du NEO (Farina 1965 : 167), les Dinka du SS (Deng 1972 : 27), les Didinga du SES (Driberg 1922 : 220) ainsi que chez les Hamar du SOÉ (Lydall et Strecker 1979, tome 2 : 198) des hommes qui rechignaient à abandonner le statut de guerrier pour s'établir comme chefs de famille, donc comme géniteurs.

En somme, l'encornure défaite et le sexe décoratif des bœufs de parade correspondaient au caractère provisoirement inopérant, et donc « esthétique », des organes sexuels de leurs maîtres. Autrement dit, en neutralisant les attributs mâles de leurs bêtes favorites, les jeunes hommes s'imposaient une sorte de castration

12. Evans-Pritchard (*ibid.*) explique que la droite a une polarité masculine dans la culture nuer ; le côté neutralisé est celui qui a des connotations de féminité. Un éleveur turkana gaucher détourne la corne droite de son bœuf favori vers le bas (Brown 1990 : 65).

symbolique dont la visée ne pouvait être que d'amplifier leurs forces physiques et leur puissance guerrière¹³.

Vigueur juvénile et virilité guerrière

Chez les Turkana, comme chez les Karimojong du NEO, la mort naturelle d'un bœuf de parade était mauvais signe : elle annonçait un malheur (Gulliver 1951 : 18. Dyson-Hudson 1966 : 101). Apparemment, cela augurait mal pour le propriétaire de l'animal infortuné.

Les pasteurs est-africains faisaient tout ce qui était humainement possible pour garder leurs bœufs de parade en bon état physique (Buxton 1973 : 7). Il faisait bon s'identifier à une force de la nature. En pays bodi, dans le SOÉ, on allait jusqu'à tuer un ennemi ou une bête féroce lorsqu'un bœuf devenait sérieusement malade (Fukui 1979 : 170, 173, 174). La coutume de tuer « pour son bœuf favori », même si l'animal était vigoureux, était bien vivante dans les années 1960 parmi plusieurs des peuples que nous considérons. Par exemple, chez les Dodoth du NEO, « [...] at moments of danger or triumph, a man holds up his arms to represent his ox's horns, and during a battle he cries out its name. After a battle he slits its ears [celles du bœuf favori], one slit for each of his victims, so the ox will know its owner has killed in its name » (Marshall-Thomas 1972 : 9).

Pour leur part, les guerriers hamar croyaient que leurs bœufs de parade personnifiaient leur *barjo* (Lydall et Strecker 1979, tome 2 : 202), notion « complexe » ayant des connotations de « chance, destin, force vitale, etc. » (*ibid.*, tome 3 : 219). Les guerriers hamar étaient par eux-mêmes dépourvus de *barjo*, suivant Strecker (1988 : 212), puisque « seuls les *donza* [aînés] peuvent conférer du *barjo* aux femmes, aux hommes non mariés et aux enfants ». Mais il semblerait qu'en tuant des ennemis et des bêtes féroces, les guerriers bodi, hamar et autres pensaient décupler la force vitale de leurs bœufs de parade, comme si tuer revenait à s'approprier une autre vie. Par effet de miroir, ils auraient renforcé leur propre vitalité.

Quelle que soit la pertinence de cette hypothèse, il est clair que les bœufs de parade étaient appelés très concrètement à fortifier leurs maîtres. En pays hamar, ces animaux finissaient par être abattus et dévorés par les camarades de classe d'âge (Lydall et Strecker 1979, tome 2 : 105-107). Les festins de ce type intervenaient souvent en début de saison sèche, les bœufs favoris alors abattus étant des bêtes âgées ou en mauvais état qui risquaient de ne pas survivre aux mois difficiles qui s'annonçaient. Ces festins étaient connus sous l'appellation *atuwa* chez les Karimojong (Dyson-Hudson 1966 : 216). Ils étaient appelés *mowi* chez les Murle du SES (Lewis 1972 : 91-92). Quant à eux, les Dassanetch du SOÉ disaient que les bœufs favoris « appartiennent » aux pairs d'un homme puisqu'ils sont abattus et dévorés par ses camarades de classe d'âge (Almagor 1983 : 54). En

13. Cela incite à nuancer les propos de Burton (1974 : 529) sur la castration des bœufs favoris. Comme l'opération suit de peu l'initiation du jeune Nuer, l'auteur croit qu'en châtrant son bœuf, le Nuer « s'approprie symboliquement la puissance procréatrice que le taurillon perd ». C'est oublier qu'à l'époque précoloniale, les hommes nuer ne prenaient pas femme aussitôt après leur initiation. Ils faisaient leur entrée dans le stade guerrier.

s'offrant mutuellement leurs bœufs de parade à manger, les jeunes hommes sacrifient en faveur de leurs pairs un bien extrêmement précieux. D'une certaine façon, chacun donne une partie de lui-même, reconnaissant ainsi que l'individu appartient à son groupe d'âge. C'était une facette de l'éthique de l'égalité brièvement évoquée plus haut.

Mais les agapes de ce genre ne s'arrêtaient pas aux animaux favoris. Tout bœuf pouvait faire les frais d'un festin entre pairs. Cela se vérifiait partout, notamment en pays didinga (Driberg 1925 : 171) et chez les Dassanetch, où :

During his twenties a man spends most of his time with his peer group which occasionally performs the "meat for men" (bul kabana) ceremony. During the dry season a group of ten to twenty young men of the same age-set build a shed surrounded by a fence, in which they spend about a month eating meat. Every participant brings an ox and on successive days each one slaughters his ox which is then eaten communally. Participants are not allowed to have any contact with their families and only age-mates may join in the feast.

Almagor 1972 : 81

Pareillement, en pays nuer, un groupe de 10 à 40 jeunes hommes s'isolait des femmes et des filles durant des semaines. Selon Howell (1948 : 177-178), « les quantités de viande avalées [...] en une seule séance sont prodigieuses ». Le *nak* nuer correspondait au *toic dinka* — évoqué plus haut — dont les jeunes hommes émergeaient aussi beaux et corpulents que leurs bœufs bien-aimés.

La documentation ethnographique sur l'Est de l'Afrique fait état de festins de viande réservés aux jeunes hommes chez des peuples pastoraux aussi éloignés de la zone qui nous concerne que les Afar de la région de Djibouti (Chailley 1980 : 76), les Baraguyu du nord-est de la Tanzanie (Rigby 1979) et les Maasai (Llewelyn-Davies 1979 : 218). À l'occasion de ces « festivals de viande », les jeunes hommes accumulaient des forces, par exemple en prévision d'une attaque à lancer contre l'ennemi. Il est opportun de signaler que la chair des bovins castrés est plus abondante, plus riche en gras et en valeur énergétique que celle des taureaux ou des vaches. La viande était alors consommée rôtie, alors que, notamment chez les Teso du NEO et sans doute chez les groupes qui leur étaient apparentés (Jie, Kari-mojong, Turkana, etc.), les femmes consommaient la viande bouillie (Nagashima 1976).

Quoique périphérique par rapport à la zone qui nous concerne, l'ethnographie des Maasai illustre mieux que toute autre à quel point le statut de guerrier était synonyme de force et d'excellente condition physique :

A warrior is supposed to be always in a perfect state of health, and, if he is taken ill, he will hide himself in the woods or in a hut apart from the others. A disease which succeeds in overtaking him on a visit to the married people, and making him the laughing-stock of all, may well be proud of itself.

Hollis 1905 : 243

Chez leurs cousins samburu de l'OK, ce sont les pairs qui, dans un endroit retiré de la brousse, prennent soin d'un jeune homme malade ; il arrive que, faute de se remettre, il y meure à l'abri des regards (Spencer 1965 : 99).

Le bœuf était, en somme, la source de la force masculine. Ainsi, sans doute, s'explique le fait que, parmi des peuples tels que les Nuer du SS et les Karimojong du NEO, les hommes étaient portés à garder des bœufs de parade bien des années après le mariage. Chez les Dassanetch aussi, les hommes mariés « conservent habituellement un petit nombre de bœufs favoris et, au fur et à mesure des années, ils les "donnent" un à un à leurs camarades de classe d'âge qui les abattent à la lance et les dévorent » (Almagor 1972 : 81).

Les aînés et leurs festins religieux

À la goinfrerie des guerriers s'opposait la solennité des rituels sacrificatoires réservés avant tout aux hommes mariés. Il n'y avait pas de cérémonie religieuse digne de ce nom sans sacrifice¹⁴. Ces cérémonies avaient surtout pour objet d'attirer les bonnes grâces de la divinité sur la communauté. Sous l'égide des plus anciens d'entre eux ou de dignitaires religieux, les hommes qui participaient à ces rituels avaient, eux aussi, le privilège de consommer des quantités importantes de viande. L'alimentation des femmes, par contraste, était plus portée vers le lait et les céréales.

Dans un texte sur « le rôle sacrificiel du bétail chez les Nuer », Evans-Pritchard (1953a) se perd en conjectures en tentant d'accoler une « signification religieuse » à cette « hécatombe » que constituent les festins *nak* auxquels les jeunes hommes se livrent périodiquement. Cette pratique irait à l'encontre du « caractère sacré » des bovins et de « la grande répugnance, à tout le moins, qu'éprouvent les Nuer à l'idée de tuer un bœuf autrement qu'en contexte sacrificiel » (*ibid.* : 193). Les liens spéciaux que les hommes établissent individuellement avec leurs bœufs favoris exprimeraient fondamentalement, selon lui, « la relation plus générale entre humains et bovins qui [...] dérive de l'équivalence sacramentelle de l'homme et de la bête dans le sacrifice » (*ibid.* : 185).

D'après Beidelman (1966), les bœufs sont les victimes sacrificielles par excellence puisque, en tant qu'animaux mâles adultes non actifs sexuellement, ces bovins se qualifient comme « véhicules de [...] médiation et de synthèse » entre « les sphères humaine et surnaturelle » (*ibid.* : 454). Les taureaux — toujours portés à repousser des rivaux physiquement matures — représenteraient une forme de masculinité agressive qui est absolument déplacée en contexte religieux, alors que le mâle sexuellement neutralisé symboliserait « la subordination morale de la sexualité des hommes nuer aux valeurs sociales » (*ibid.* : 464).

Ces hypothèses sont sans doute fondées. Mais, si tant est que les jeunes hommes aient eu besoin de consommer des quantités de viande en vue d'être forts pour la guerre, pourquoi leurs aînés, mariés et occupés à procréer, se seraient-ils privés de la chair bien grasse du bœuf ? D'autant que, comme nous l'évoquions plus haut, l'exercice de la sexualité passait volontiers comme débilisant pour

14. Tornay (1978 : 132-135) signale à propos des Nyangatom du SOÉ que la couleur de la robe des animaux sacrifiés était un aspect significatif du rite sacrificiel. Les aînés recherchaient l'avis d'un devin pour s'assurer que la couleur de la victime était propice aux circonstances du rituel.

l'homme dans l'Est de l'Afrique. L'une des raisons d'être des cérémonies religieuses en milieu pastoral est-africain ne pouvait être que de restaurer la vitalité des participants en tant qu'acteurs dans le cycle de la reproduction de la vie. Dans les festins religieux, les hommes cherchaient, entre eux, à refaire leurs forces vitales pour procréer de nouveau.

Cette motivation non avouée était peut-être à l'origine de la sacramentalisation de la chair de certaines parties du bœuf. Chez les Jie du NEO et les Dassanetch du SOÉ, les anciens étaient vénérés comme médiateurs entre les humains et la divinité. Ces vieillards étaient transportés vers les sites sacrificiels sur les épaules de solides gaillards (Gulliver 1953 : 148). Là, on leur offrait les meilleures portions de viande en vue de prolonger aussi longtemps que possible la vie de personnages dont la présence était vue comme une bénédiction pour la collectivité.

Chez les Dinka du SS, la divinité clanique commune à tous les chefs politico-religieux, dits « maîtres du harpon », avait pour nom *ring*, la « Chair » (Lienhardt 1961 : 146). Cette divinité était immanente à ces dignitaires qui en étaient les incarnations (*ibid.*). De même, les « chefs à peau de léopard » des Nuer se réclamaient de *kwoth riengda*, « l'esprit de notre Chair » (Evans-Pritchard 1956 : 109). Ces dignitaires étaient les plus éminents des sacrificateurs. La présence de la divinité *ring* se manifestait par le tremblement des jambes et des hanches des grands sacrificateurs (Lienhardt 1961 : 137). Selon un observateur averti (*ibid.* : 138), « la vénération de la divinité Chair à travers ses médiums convulsés est la cérémonie religieuse la plus solennelle des Dinka ». Il arrivait aux maîtres du harpon de « nourrir la Chair qui était en eux » en sacrifiant en pleine nuit un animal de couleur rouge et en consommant quelques morceaux de chair sacrificielle crue avant le lever du soleil (*ibid.* : 143).

Les Karimojong du NEO, quant à eux, n'étaient pas en reste :

Elamacar — the flap of perineal flesh removed from the sacrificial beasts — is handled with great formality at all public rituals, is eaten prior to all feasting or prayer, and is given only to members of the senior generation-set. Amuro — the haunches of the sacrificial animal, left joined together and complete with hide and tail — is [...] the material form of the sacred for the Karimojong. The status of any man is definable in terms of amuro : the uninitiated may under no circumstances touch it ; the initiated may touch it and may eat it after division ; but only the senior generation-set may divide the sacred piece and so reduce it to butcherable pieces of meat for consumption.

Dyson-Hudson 1963 : 371

Il était interdit de transporter la croupe sacrée (*amuro*) en dehors du site où étaient assemblés les aînés ; et, de ce site délimité par un alignement de feuilles d'arbre, les femmes et les enfants étaient formellement exclus (Dyson-Hudson 1966 : 266).

Conclusions

Cet essai sur l'identification des hommes à leurs bœufs favoris chez un ensemble de populations est-africaines a été centré sur les premiers intéressés, à savoir les jeunes hommes. Il a interprété leurs liens avec leurs animaux de parade à la lumière de leurs rapports avec les deux autres types de protagonistes sociaux : les aînés (hommes mariés) et les femmes.

À la trilogie sociale formée par les jeunes hommes, les aînés et les femmes correspondait une « trilogie bovine » constituée des termes « bœufs », « taureaux » et « vaches ». La forte relation d'identification intervenant entre les jeunes hommes et leurs bœufs renvoyait implicitement, en effet, au rapport aîné-taureau. Moins accentué culturellement, ce rapport n'a pas été analysé.

Loin d'être simple, l'identification entre les jeunes hommes et leurs bœufs était polysémique. Plusieurs niveaux doivent être distingués :

a) À travers la robe de son bœuf favori, le jeune homme s'identifiait à une couleur ou à une configuration spécifique de couleurs. Cette configuration renvoyait elle-même aux choses de la nature auxquelles elle s'appliquait aussi, sachant que ces populations se servaient de la palette des couleurs du bétail pour décrire leur univers. Cet ancrage chromatique était un ingrédient important dans la définition et la construction de l'identité sociale du jeune homme, qui ainsi se singularisait par opposition à ses pairs et à ses parents masculins. Cet élément d'identification était acquis pour la vie. Par contraste, les femmes semblent avoir été chromatiquement neutres.

b) Le rapport d'identification s'établissait avec un bœuf, donc avec un animal culturellement valorisé pour sa beauté, sa taille, sa vitalité et sa puissance. L'admiration du jeune homme pour son bœuf équivalait en vérité à une forme à peine déguisée d'auto-adulation.

c) Objet adoré, le bœuf assumait par ailleurs une fonction de substitution par rapport à la femme durant une période de sa vie où le jeune homme, pour l'essentiel, se tournait vers la protection des troupeaux et de la collectivité et vers les prouesses guerrières. Cela l'éloignait des hameaux, donc des femmes et des jeunes filles nubiles. En tant qu'animal castré, ayant des cornes déformées, la bête à laquelle il s'identifiait exprimait la disjonction des guerriers par rapport à l'élément féminin, le message sous-jacent étant que la compagnie des hommes est la clé de la jeunesse et de la vitalité.

d) Dépourvus d'agressivité les uns envers les autres parce que sexuellement neutralisés, capables de convivialité, les animaux de parade exprimaient l'éthique d'égalité et de camaraderie qui devait prévaloir entre des hommes qui en étaient au début de leur carrière sociale.

e) Comble de l'abnégation, le jeune homme allait jusqu'à sacrifier ce qu'il avait de plus précieux, son bœuf favori, pour fortifier ses pairs. Car, bon à admirer, le bœuf est aussi bon à manger.

La dernière dimension du processus d'identification renvoie en vérité à un mécanisme d'assimilation. Pour les jeunes hommes comme pour les aînés, la chair

bien grasse du bœuf apparaissait comme la source par excellence de toute vigueur masculine, qu'elle fût juvénile (guerrière) ou mature (génération). Cette autre dimension valait sans doute tout autant pour les communautés pastorales de l'Ouganda, du Kenya, de la Tanzanie, de l'Éthiopie et de la Somalie, qui n'étaient pas parties prenantes du PBP.

Tout au long de cet essai, l'approche analytique a été comparative. La méthode a été d'autant plus appropriée que les fondements historiques des cultures pastorales étudiées sont communs. Par ailleurs, en démontrant la généralité du PBP à l'intérieur d'une zone fort vaste, cet essai aura peut-être contribué à réhabiliter un tant soit peu la notion tant décriée d'aire culturelle. Certes, les contours d'une aire culturelle sont toujours difficiles à délimiter. Néanmoins, cette notion devient plus opérationnelle lorsqu'elle est définie à partir d'un ensemble de traits culturels qui font système.

Références

- ALMAGOR U., 1972, « Name-Oxen and Ox-Names among the Dassanetch of Southwest Ethiopia », *Paideuma*, 18 : 79-96.
- , 1978, « The Ethos of Equality among Dassanetch Age-Peers » : 69-93, in P. T. W. Baxter et U. Almagor (dir.), *Age, Generation and Time*. Londres, Hurst.
- , 1983, « Colours that Match and Clash. An Explanation of Meaning in a Pastoral Society », *Res*, 5 : 49-73.
- BEECH M. W. H., 1969, *The Suk. Their Language and Folklore*. New York, Negro University Press (1^{re} édit. 1911).
- BEIDELMANT T. O., 1966, « The Ox and Nuer Sacrifice : Some Freudian Hypotheses about Nuer Symbolism », *Man*, 1 : 453-467.
- BROWN J., 1990, « Horn-Shaping Ground-Stone Axe-Hammers », *Azania*, 25 : 57-67.
- BURTON J. W., 1974, « Some Nuer Notions of Purity and Danger », *Anthropos*, 69 : 517-539.
- , 1987, *A Nilotic World. The Atuot-Speaking Peoples of the Southern Sudan*. New York, Greenwood Press.
- BUXTON J., 1973, *Religion and Healing in Mandari*. Oxford, Clarendon Press.
- CHAILLEY M., 1935-1937, *Notes sur les 'Afar de la région de Tadjoura*. Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer (revu et corrigé, 1980).
- DENG F. M., 1971, *Tradition and Modernization. A Challenge for Law among the Dinka of the Sudan*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- , 1972, *The Dinka of the Sudan*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- DRIBERG J. H., 1922, « A Preliminary Account of the Didinga », *Sudan Notes and Records*, 5 : 208-222.
- , 1925, « Didinga Customary Law », *Sudan Notes and Records*, 8 : 153-175.
- , 1930, *The People of the Small Arrow*. Londres, George Routledge and Sons.
- DYSON-HUDSON N., 1958, « The Karimojong and the Suk », *Uganda Journal*, 21 : 30-40.
- , 1963, « The Karimojong Age System », *Ethnology*, 2 : 353-401.

- . 1966. *Karimojong Politics*. Oxford. Clarendon Press.
- DUSON-HUDSON R., 1960. « Men. Women and Work in a Pastoral Society », *Natural History*. LXIX, 10 : 42-57.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1936. « The Nuer : Age-Sets », *Sudan Notes and Records*. 19 : 233-269.
- . 1938. « Economic Life of the Nuer : Cattle (Part II) », *Sudan Notes and Records*. 21 : 31-77.
- . 1940. *The Nuer*. Oxford. Clarendon Press.
- . 1953a. « The Sacrificial Role of Cattle among the Nuer », *Africa*. 23 : 181-197.
- . 1953b. « Nuer Spear Symbolism », *Anthropological Quarterly*. 26 : 1-19.
- . 1956. *Nuer Religion*. Oxford. Clarendon Press.
- FARINA F., 1965. *Nel Paese dei Bevitori de Sangue*. Bologna. Editrice Nigrizia.
- FUKUI K., 1979. « Cattle Colour Symbolism and Inter-Tribal Homicide among the Bodi » : 147-177. in K. Fukui et D. Turton (dir.), *Warfare among East African Herders*. Senri Ethnological Studies 3. Osaka. Musée national d'ethnologie.
- GOURLAY K. A., 1972. « The Ox and Identification », *Man*. 7 : 244-254.
- GULLIVER P. H., 1951. *A Preliminary Survey of the Turkana*. Report compiled for the Government of Kenya. University of Capetown. Communications for the School of African Studies, New Series N° 26.
- . 1952. « Bell-Oxen and Ox-Names among the Jie », *Uganda Journal*. 16 : 72-75.
- . 1953. « The Age-Set Organization of the Jie Tribe », *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 83 : 147-168.
- . 1955. *The Family Herds*. Londres. Routledge et Kegan Paul.
- HOLLIS A. C., 1970. *The Masai*. New York. Negro University Press (1^{re} édit. 1905).
- HOWELL P. P., 1948. « The Age-Set System and the Institution of "Nak" among the Nuer », *Sudan Notes and Records*. 29, partie 2 : 173-182.
- HUNTINGFORD G. W. B., 1950. *Nandi Work and Culture*. Londres. Her Majesty's Stationary Office for the Colonial Office.
- JACOBS A. H., 1965a. « African Pastoralists : Some General Remarks », *Anthropological Quarterly*. 38 : 144-154.
- . 1965b. *The Traditional Political Organization of the Pastoral Masai*. Thèse de doctorat, Nuffield College.
- KLIMA G. J., 1970. *The Barabaig. East African Cattle-Herders*. New York. Holt, Rinehart and Winston.
- KRONENBERG A., 1961. « The Longarim Favorite Beast », *Kush*. 9 : 258-277.
- KRONENBERG A. et W. KRONENBERG, 1972. « The Bovine Idiom and Formal Logic » : 71-86. in I. Cunnison et W. James (dir.), *Essays in Sudan Ethnography*. Londres. Hurst.
- LAMPHEAR J., 1988. « The People of the Grey Bull : The Origin and Expansion of the Turkana », *Journal of African History*. 29 : 27-39.
- LEWIS B. A., 1972. *The Murle*. Oxford. Clarendon Press.
- LIENHARDT G., 1961. *Divinity and Experience*. Oxford. Oxford University Press.

- LLEWELYN-DAVIES M., 1979, « Two Contexts of Solidarity among Pastoral Maasai Women » : 206-237, in P. Caplan et J. Bujra (dir.), *Women United, Women Divided*. Bloomington, Indiana University Press.
- LOTT D. F. et B. L. HART, 1977, « Aggressive Domination of Cattle by Fulani Herdsmen and its Relation to Aggression in Fulani Culture and Personality », *Ethnos*, 5 : 174-186.
- LYDALL J. et I. STRECKER, 1979, *The Hamar of Ethiopial*. Tomes 1, 2, 3. Hohenschäftlarn, Klauss Renner Verlag.
- MARSHALL-THOMAS E., 1972, *Warrior Herdsmen*. New York, Vintage Books.
- NADEL S. F., 1947, *The Nuba*. Londres, Oxford University Press.
- NAGASHIMA N., 1976, « Boiling and Roasting : An Account of Two Descent Based Groupings among the Iteso of Uganda », *Hitosubashi Journal of Social Studies*, 1 : 42-62.
- OHTA I., 1987, « Livestock Individual Identification among the Turkana : the Animal Classification and Naming in the Pastoral Livestock Management », *African Study Monographs*, VIII, 1 : 1-69.
- PÉRISTIANY J. G., 1951, « The Age-Set System of the Pastoral Pokot. The Sapana Initiation Ceremony », *Africa*, 21 : 188-206.
- RIGBY P., 1979, « Olpul and Entoroj : The Economy of Sharing among the Pastoral Baraguyu of Tanzania » : 329-347, in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (dir.), *Production pastorale et société*. Cambridge et Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- RYLE J., 1982, *Les Guerriers du Nil Blanc. Les Dinka*. (Trad. de l'anglais par M. L. Layrice), Amsterdam, Éditions Time-Life.
- SAITOTI T. O., 1980, *Les Masaï*. (Trad. de l'anglais par J. B. Médina.), Paris, Chêne-Hachette.
- SELIGMAN C. G. et B. Z. SELIGMAN, 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. Londres, George Routledge and Sons.
- SPENCER P., 1965, *The Samburu*. Londres, Routledge et Kegan.
- STRECKER I., 1988, *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. Londres, Athlone Press.
- TORNAY S., 1973, « Langage et perception. La dénomination des couleurs chez les Nyangatom du Sud-Ouest éthiopien », *L'Homme*, 13 : 66-94.
- , 1978, « De la perception des couleurs à l'aperception symbolique du monde », *Communications*, 28 : 119-140.
- TURTON D., 1978, « Territorial Organisation and Age among the Mursi » : 95-131, in P. Baxter et U. Almagor (dir.), *Age, Generation and Time*. Londres, Hurst.
- , 1980, « There Is no Such Beast : Cattle and Colour Naming among the Mursi », *Man*, 15 : 320-338.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Robes colorées et cornes déformées. Les pasteurs est-africains et leurs bœufs de parade

Chez nombre d'ethnies agropastorales du sud du Soudan, dont les Nuer et Dinka, tout jeune homme s'identifiait à un « bœuf de parade ». Le phénomène a intrigué divers ethnologues qui l'ont vu, avant tout, comme un aspect d'un système culturel déterminé. L'approche comparative a le mérite de faire ressortir les composantes, pour ainsi dire, transculturelles du phénomène. Par exemple, on choisissait un animal en fonction de la couleur de sa robe. La couleur était un levier si puissant de différenciation sociale que l'ensemble des hommes d'une communauté reproduisait la palette complète des couleurs bovines. En neutralisant le dispositif d'agression d'un bovin par ailleurs déjà castré, la déformation des cornes venait élargir l'écart entre le bœuf et le taureau, agressif et reproducteur. Comme ils se consacraient, pour l'essentiel, à l'élevage et à la guerre, les jeunes hommes étaient aux femmes ce que les bœufs étaient aux vaches. Le bœuf favori était le plus magnifique des bovins en raison notamment des soins auxquels il avait droit. En chantant ses louanges, son maître célébrait en vérité sa propre jeunesse, sa force physique et sa personnalité. Tous les bœufs favoris faisaient les frais de festins dont les guerriers sortaient aussi majestueux que des bœufs de parade. Evans-Pritchard s'expliquait mal ces agapes, lui qui insistait sur le rôle quasi sacré du bétail. Ces festins profanes n'en jettent pas moins un nouvel éclairage sur les rites sacrificiels, eux aussi exclusivement masculins, des hommes mariés.

Mots clés : Hazel, bœuf, virilité, pastoralisme, systèmes symboliques, Afrique de l'Est

Colored Dresses and out of Shape Horns. East African Herdsmen and Their Display Oxen

In various agropastoral groups of the Southern Sudan (Nuer, Dinka, etc.) young men used to "identify" with display-oxen. The phenomenon has been described mostly as a feature of given cultural systems. A comparative analysis is useful in identifying the enduring components of this transcultural complex. For instance, a beast was selected on account of one's taste for a specific color pattern. Between them, the adult males of a community covered the wide spectrum of cattle colors. The training of the horns maimed the offensive apparatus of an already castrated animal, thus widening the gap between the ox and the bull, which is known for its aggressiveness and sexual potency. Since they used for the most part to devote themselves to protecting the herds and warfare, the young men were to women what oxen were to cows. A display-ox was a most remarkable bovine specimen given the extra care afforded to it. Its master praised its beauty and mightiness. Through this, he was in fact extolling his own youth, physical strength and personality. All favorite oxen were doomed to be slaughtered. As they came out of periodic meat festivals, the warriors were taken to be as magnificent as display-oxen. Evans-Pritchard was perplexed by such feasts. Clearly these were at variance with the religious role he emphasised for cattle. Such secular meat feasts seem to throw new light on the also exclusively male sacrificial rituals held by the elders.

Key words : Hazel, ox, virility, pastoralism, symbolic systems, East Africa

Robert Hazel
Centre canadien d'étude et de coopération internationale
180, rue Sainte-Catherine Est
Montréal
Québec H2X 1K9